

漱石と禪

今 西 順 吉

一

ただ今、岡部先生から大変ご丁寧なご紹介をいただきまして、恐縮でございます。本日は、岡部先生のお招きで、このような立派な会でお話しする機会を与えられましたことを大変光栄に存じます。

駒澤大学の仏教会での講演に、「漱石と禪」というタイトルでお話申し上げますのは、大変おがましいことでございますが、必ずしも正面切つて禪の問題を扱うということではございません。漱石に関連して禪の問題があることは皆様ご承知の通りですが、漱石における禪の捉え方というのは、かなり難しい問題を含んでいるのではないかと思っております。このことは、実は、禪だけに限ることではなくて、漱石作品の理解全体の問題でもあります。明治時代には数多くの小説家とその作品がありました。漱石作品だけはほとんど例外的に今でも広く読まれております。しかし、漱石研究者たちの漱石理解は漱石自身とはかなりずれてしまっているの

ではないか、と思われることがあります。こういう疑問を懐きましてから、漱石の周辺をかなり詳しく調べまして、いよいよその感を深くいたしました。

漱石は小説家には違いありませんし、物語作者としてきわめてすぐれた筆力がありまして、漱石の作品は、読み始めますと、つい最後まで読まされてしまうという、そういう文章の力があります。ですから、小説家として漱石を評価するということは、当然なのであります。けれども、他方で、漱石自身はまた、文明批評家としても非常に注目されている存在でございます。近代日本思想史を扱う場合に、必ず漱石が引き合いに出されてきます。誰もが漱石の言葉を引用せざるを得ないというところがございます。研究書・研究論文が多いのはもとよりですが、新聞や雑誌などでも、一年間なら一年間と区切つて、何回漱石が引用されたかというようなことを調べましたら、相当な数にのぼるのではないかと思います。しかしながら、そういう形で引用される場合の漱石の文明批評的な発言というのは、多くの場合、講演なのです。あるい

は、小説の中で、例えば、『三四郎』の中の広田先生の文明批評的な言葉というものが引用されるわけです。それでは、そういう文明批評的な漱石の考え方というものと、漱石の小説とは、どういう繋がりがあるのかということになりますと、満足のいくような研究が出ていないようです。漱石は小説家と思想家とが一体になっておりまして、その作品は実際にはかなり複雑です。漱石の読者の多くはある種の感動をもって作品を読み、是非ともその感動を作品論としてまとめたいと考えながら、いざ筆を取ろうとして、どうまとめようのか途方に暮れるという体験を持つておられることとあります。どうやら専門の研究者の場合も同様のようであります。専門家の方々の作品批評・評価がかなりばらばらであるからです。以前、江藤淳氏の編集で、漱石に関する小百科事典が出版されたことがあります（『朝日小事典 夏目漱石』朝日新聞社、一九七七年）。これは小さな事典ですけども、大変良い、密度の濃いものです。そこでは、非常に丁寧に従来の漱石解釈が客観的に紹介されておりまして、漱石のどの小説についても互いに正反対の意見が挙げてありまして、専門家もまた漱石作品を扱いかねている有様が手にとるようにわかります。

文学作品ですから、こう解釈しなければならぬ、ということとは必ずしもないと思います。読み方が違うということは、

あってもよいとは思いますが。しかし漱石作品の基本的な理解が全然違っている、ということではよいのかどうか。しかもこの問題が未解決のままに、近年は文学批評の方法そのものが大きく変わって、作者を研究するのではなくて、読者がどう読むか、という方向に力点を置くようになっていきます。作品を読む権利は読者の側にあるので、作者を考慮する必要はない、というわけです。こういう問題が存在することは事実です。作品をどう読むにしても、それなりに有意義だと言えます。しかし、それだけで終わることはありえません。例えば、そのような視点から解釈史を整理したとすれば、当然、作品そのものの問題点につきあたらざるをえないでしょう。ですから、テキストそのものをできるだけ正確に読むことを通じて漱石を理解しようという方法が第一になければなりません。単に、文献をどう読むかは読者の権利だ、ということだけですと、例えば『聖書』を読んで、「聖書は神の存在を否定している」と批評しても構わないわけです。しかしそれでは、『聖書』の学術的な批評としては通用しません。同様の例として、漱石の『こゝろ』について、これは同性愛小説であるという批評があります。漱石と門下生との間の同志的結合には同性愛的な傾向があるという指摘は古くからあるのですが、アメリカの実状に詳しい人は特にその点を強調して、『こゝろ』を

同性愛小説そのものとして読もうとするわけです。しかしこれは百パーセントありえない解釈だと思います。学問的・文献学的な研究と、読者としての自由な作品理解・解釈とは区別して扱うべきものです。

漱石批評が漱石自身に少しも肉薄しようとしていないことを示す具体的な例を挙げますと、漱石の文明批評として常に必ず引用される「現代日本の近代化には内発性が欠けている」という言葉があります。これは何度も引用されている有名な言葉ですが、それならば、漱石がなぜそういう問題提起をしたのか、漱石自身において、「内発性の欠如」とか、そもそも「内発性」とはどういう意味であるのかということになりますと、ほとんど問題にすらされておられません。このように、極めて重大な問題が置き去りにされたまま、上滑りした漱石論がその時々、時流の中で華やかに展開されているわけです。

二

これまで大多数の漱石読者が共通に感じていたことは、漱石は心の探求者、自己とは何かを探求しつづけた人であったという点ではなからうかと思うのであります。そのことと、漱石の言う内発性の欠如という問題と、どういう関わりをもっているのか、そういう点について少し考えてみたいと思

います。この問題は、実は、漱石におきましては、単なる理屈ではありませんで、自己の探求は単に理論的な問題としてだけではなくて、漱石にとって、まことに切実な、やむにやまれない問題として自覚されておりました。漱石自身ぎりぎりの精神状況におきまして、「吾人の心中には底なき三角形あり、二辺並行せる三角形あるを奈何せん」と、明治二十九年のエッセー「人生」の中で書いております。つまり、自分というものが、根底を欠いている、自分の存在の根底がどうも見つけられないということを、「底の無い三角形」と表現しているわけでございます。このエッセーを書きましたのは、漱石が熊本の高等学校で教えていた時代のことなのでありますけれども、その後、明治三十九年の『草枕』という小説の中でも実は同じことを言っております。三角形は図形としてはもともと安定しているものなのですが、三辺のうちの二辺が並行しては、底が抜けて無いことになります。自分の存在の底がどこにも無いという状態でありますから、まるで心の底に、底の見えない奈落をかかえているような、あるいは、この明治二十九年前後の漱石の手紙によく出てくる言葉なのですけれども、自分が宙吊りにされていて、自分の存在を支える基盤をどこにも見出すことができないという、そういうおのゝきを感じていたわけでありました。

通常、思想と申しますというと、体系としての理論的整合

性を中心に考えることが多いわけですが、さういふけれども、このような切実な実感をもって生きていた漱石にとって、ある思想が本当に意味があるかどうかということは、実際にこういう心を満たすことができるかどうか、それを自ら試さないことには、とても納得がいかないというところがございませぬ。そこで、このような不安といひますか、満たされぬ思いを、何とか解決しようといふことで、学生時代に参禅もしてあります。ご承知のとおり円覚寺に参禅しているわけですが、さういふ。もとより禅僧になろうとして修行したのではありませぬから、大した実りのないものでした。そのときの体験が後に『門』（明治四十二年）という小説の中で描かれておりますが、漱石自身、このころの参禅体験が大したものではなかつたといふことを告白しているわけでありませぬ。明治二十年代といふのは、学生なども禅に大変関心を持っていたといふこととございませぬ、漱石の友人の菅虎雄や米山保三郎といひましたよ。うな人たちが今北洪川師について禅の修業を行つておりました。漱石が円覚寺に参禅した当時は洪川師が亡くなつた後、釈宗演師が管長になられたから、釈宗演について坐禅を行つたわけでありませぬ。『門』の中で主人公の宗介は順番が来て師匠の前で自分の見解を述べるわけですが、師匠から授けられた公案「父母未生以前本来の面目」について見解を述べますと、言下に退けられてしまふ。そこで今度は哲学的な

理屈を言ひますと、なおさら駄目だとりあつてもらえないといふのです。これは小説の中のことでありますが、漱石が亡くなつた後、『漱石全集』がはじめて出ましたときに、その月報に宗演師が当時の思いを書いております。それによりますと、漱石の禅の修業は大したことはなかつた、ただ、漱石といふ人は、禅機はあつた、と述べております。宗演師の書かれていますことは、漱石自身の記録に照らしても正しいのではなからうかと思ひます。私は禅の實際の修行に關しましては門外漢でございませぬから、断定的に申し上げるのは憚られますけれども、漱石の参禅に際して指導に当たつた釈宗演師の言われることが、一番正しいのではないかと思つておられます。いろいろな漱石研究者が漱石の禅について書かれたものを見ますと、漱石を偉大な人として祀りあげてしまつて、例へば先ほどの「底の無い三角形」をどうして安定させるかといふことに心を砕いていた漱石の姿といふものをほとんど追求しようとはいたしませんで、漱石の引用する禅の言葉などを取り上げて、そこから漱石における禅の世界を描こうとしていられるわけです。そこから窺ひ知られるのは禅の世界であつて、漱石自身がそれからどれほど隔たつていられるかは問われないのです。漱石自身は禅の世界の中で自在に呼吸していたのではなく、禅の世界を理知、分別によつて、いわば外側から見つていたことになりませぬ。しかも、そこから何かを学

ぼうと終生求めていました。漱石のそういう姿勢については充分注意しておかなければならないと思います。

これは漱石を貶めようとするものではありません。そうではなくて、そこにこそ一人の知識人としての漱石の姿が浮かび上がってくるのです。明治という時代を生きた漱石の精神の軌跡、心の軌跡から、ただ単に前に向かって生きようとした姿だけではなくて、伝統的な精神をも掘り起こそうとした一人の知識人の実像を、その作品の中から読み取っていく必要があるのであるのかと思うのであります。そうすることによってはじめて、漱石が日本の近代化には「内発性」が欠如していたという重大な指摘をすることになった理由が理解されてくると思います。

三

漱石が精神的に満たされない何か空洞のようなものを抱えていたということは、一つには、明治という時代背景、すなわち、西洋文明を接ぎ木して急速に近代化が推進されたという時代背景があったと思いますが、もう一つの問題として漱石の生まれの問題があります。ご承知のように、漱石は生まれてすぐに里子に出され、一度は実家に引き取られますが、すぐにまた養子に出されたということがあります。親子の關係は内面的には大変複雑でありまして、漱石は親から捨てら

れたのだという見方もありますが、漱石の親の立場から見ますと、それほど単純ではありません。漱石の生家は名主の家でございましたが、養子にやられた先というののもやはり名主です。ですから養子先で名主として然るべく身を立立ていく可能性があったわけです。実家に次三男として留まっているよりは、養家の家督を継ぐことを重んじた時代です。ところが明治国家の変革の中で名主制度が消滅してしまいます。そして結局漱石は実家に復籍することになります。二十歳の頃のことです。漱石の才能が輝きを見せはじめました。その漱石を奪い合つて両家は争います。最終的に復籍は認められませんが、養家は復籍を認める代わりに、それまでの養育費を請求した上に、さらに、これまでの恩は忘れないと一筆書かせます。そして名を立てた後の漱石は養親から恩に報いることを求められることになります。過去が重い枷となって追いかけてくることに、漱石はかなり苦しんだようです。『道草』に詳しい描写があります。運命といえばそれまでですが、時代の変化と複雑な人間関係の中で、心の安らぐ場所を見出すことができませんでした。

もう一つ大きな問題は、文明開化ということでもあります。漱石自身は漢籍によって自分の素養を磨いておりましたが、文明開化の時流においては、新しい学校制度のもとに西洋的な学問が中心になります。漱石の時代は新しい学校制度がよ

うやく著につこうというところでございますから、新設されて間もない東京府立第一中学校に入学するわけでございますが、漱石には到底馴染めないものであります。漱石自身は漢籍、漢文学の世界で身を立てたいという願望が大変強かつたものですから、学校には行かないで、湯島聖堂に通つては荻生徂徠の書物を一所懸命書き写していたと述べております。その書物というのが徂徠の『護園十筆』です。これは論語に関する様々な注釈書の諸説をまとめたものです。論語や漢籍について相当の知識と理解力がなければ全然面白くない書物です。そういう書物を年端もゆかない少年が一所懸命に書き写していたというのでありますから、漱石の能力というものには想像を超えています。荻生徂徠という人は、ご承知のように漢文学の世界で非常に新しい方法論のもとに、中国における論語研究をも超える独自の学問を築いたのですが、漱石はそのところをきちんと把握していたのではないかと思われます。漢籍に対するこのような関心が高じて、結局第一中学を退学して、二松学舎に移るわけですが、二松学舎は漢学塾でありまして、漱石としては、漢学を専門に勉強したいと思つて行つたわけであります。ところがここにも西洋化の波が押し寄せていて、漢学は単に教養として学ぶだけで、二松学舎の学生たちは二松学舎に籍を置きながら、実際には洋学の塾に通つて、そこで英語やフランス語などそれぞれ

れ新しい西洋の学問を学んでいるという有様でした。漢学塾とは名ばかりで、実際は空洞化している実状を見たわけです。さらに、学校制度が法的に厳しく規制されるようになりまして、二松学舎は中学校の資格を剥奪されて、単なる私塾に格下げされてしまいます。正式の中学ではなくなったわけですから、折角ここに移つたにもかかわらず、学校教育の正規の道からはずれてしまつたわけです。しかも、漱石がやりたいと思つていた漢学が十分にはできないような時代でありますから、そこで、「好きな漢籍を一冊残らず売り払つて」英文学に向転換することになります。

才能豊かな少年が志を立てても、時代の大きな波のために、次々と失敗していく。やむをえず最終的に英文学に方向を定めて、そこで一念発起して夢中で勉強します。その際に、「英文学の隊長」になろうという意気込みで勉強したと漱石自身書いております。この激しい意欲は、漢学において荻生徂徠が果たした役割を思い起こさせます。英文学における徂徠になろうという決意を意味すると思ひます。ところが、実際には、英文学にもなかなか満たされなれないものを感じて、そこでまた、悩むということがありまして、イギリスまで留学し、帰国後は東大で英文学の教鞭を取りながら、結局、小説家になつてしまふという、当時にあつては信じられないような道を進んで行くわけであります。そこに貫いているのは、

漱石が自分自身にとって何が一番必要であるのかという、漱石自身の自己探求、自分の心をはつきり捉えようという願望であったと考えることができると思います。

この時代、単に西洋化が進んだということ、新しい制度の整備が進んだだけではありませんで、人間の精神の世界におきましても科学的合理主義が大変に勢力をふるっておりました。ですから、漱石自身、禪であるとか、あるいは、老荘の思想に対して深い関心を持っておりまして、その間で、揺れ動かざるを得ませんでした。東大の学生時代に、「『老子』の哲学」というレポートを書いております。これを見ますと、漱石が『老子』をよく読んでいたことがわかるのでありますけれども、それにも関わらず、その中では老子批判をやっているところがあるのです。どうして老子を批判するのかといえますと、老子の思想に共鳴はしているわけですね。漱石はもともとそういう関心が強いのでありますけれども、それにもかかわらず老子の世界そのものを自分が体得することができない。どうすれば老子の境地を我がものとすることができるのか、その方法が『老子』には説かれていないというのです。だから、あこがれはあってもそこに手が届かない。そういうもどかしさから『老子』を批判するという、そういう書き方をしております。つまり、押し寄せる合理主義と、それから東洋の思想、そのいずれに対してもなかなかこれでいい

という、そういう安心感が持てないところがありました。さらにその上に、国家主義の方向というものが強く出てまいりました、これは高等学校の時代でありますけれども、道徳会が組織されて、それに対して、漱石が反論を加えるということがありました。道徳会の高等学校における発会式がありまして、そのときに、漱石がどうしても発言せざるを得ないという思いから反対論を述べているわけであります。晩年の講演「私の個人主義」（大正四年）の中で述べております。「其発会式が広い講堂で行なはれた時に」「私は斯う云ひました。——国家は大切かも知れないが、さう朝から晩迄国家々々と云つて恰も国家に取り付かれたやうな真似は到底我々に出る話でない。常住坐臥国家の事以外を考へてならないといふ人はあるかも知れないが、さう間断なく一つ事を考へてゐる人は事実あり得ない。豆腐屋が豆腐を売つてあるのは、決して国家の為に売つて歩くのではない。根本的の主意は自分の衣食の料を得る為である。然し当人はどうあらうとも其結果は社会に必要なものを供するといふ点に於て、間接に国家の利益になつてゐるかも知れない。是と同じ事で、今日の午に私は飯を三杯たべた、晩には夫を四杯に殖やしたといふのも必ずしも国家の為に増減したのではない。正直に云へば胃の具合で極めたのである。然し是等も間接の又間接に云へば天下に影響しないとは限らない、否観方によつては世界の

勢に幾分か関係してゐないとも限らない。然しながら肝心の当人はそんな事を考へて、国家の為に飯を食はせられたり、国家の為に顔を洗はせられたり、又国家の為に便所に行かせられたりしては大変である」。具体的な日常の場に即して漱石は捉えているわけで、思想も、絶えず自分の現実に引きつけて、そこで考えるという考え方をしているわけであります。同じことが後に『行人』（大正二年）という小説では次のように書かれております。兄が友人のHと一緒に旅に出て、Hが兄さんの行動を弟の二郎に報告するという、そういうところが出てくるのですが、

兄さんは書物を読んでも、理屈を考へても、飯を食つても、散歩をしても、二六時中何をしても、其処に安住する事が出来ないのださうです。何をしても、こんな事をしてはゐられないといふ氣分に追ひ掛けられるのださうです。

「自分のしてゐる事が、自分の目的エントになつてゐない程苦しい事はない」と兄さんは云ひます。

「目的でなくつても方便メイシズになれば好いぢやないか」と私が云ひます。

「それは結構である。ある目的があればこそ、方便が定められるのだから」と兄さんが答へます。

こんなふうには、自分の存在、一刻一刻の存在というものが自分で納得がいかない、抑えられない、そこに自分自身の存

在の根底が見出されない限り、どうにも落ち着かない、そういう告白がこういうところに見られるわけでありませう。漱石は大正五年に亡くなつておりますが、『行人』の書かれた大正二年にもなお、先程申し上げた青年時代の「底の無い三角形」という、そういう自覚が持ち越されていたということが出来るわけでありませう。つまり、この時代、科学的な合理主義であるとか、あるいは国家主義であるとか、こういうものがどんどん勢いよく入つてまいりまして、それに合わせて自分の内面性を養つていく余裕が無い、そういうところで漱石自身の若い頃からの問題が、一向に解決されないまま続いていくということになるわけでありませう。

四

今、『行人』のことをちよつと申しましたが、実際にはその間に問題がありまして、漱石自身はそこで一つの仮説をたてるわけがあります。作業仮説的なものになるのであります。それが実は自己本位という立場でございまして、こんなふうには追ひ立てられるのでは、どうにも仕様がなないというので、とにかく自分を押し出していこうというわけです。そこで、一体自分というものは何であるのかということについてとりあえず一つの、これはあくまでも仮設的なものと言つていいと思ひますけれども、それをたてざるを得なくなるわけ

であります。その覚悟を決めるのが実は英国留学中であり、英国留学中にその決意を固めて、そこで独自の文学研究をまとめてゆきました。そして出来あがったものが『文学論』という書物になるわけであり、これは東大での講義ですが、明治四十年に出版されました。そしてこの本の出版を追いかけるようにして、朝日新聞に「文芸の哲学的基礎」という論文を連載致します。この論文は西田幾多郎の『善の研究』と非常に関わりのあるものでありまして、『文学論』を補う形で急いで発表しております。ただし、西田哲学における純粹経験という問題に対抗して漱石自身は、もう少し違ったかたちでこれをまとめております。これは『文学論』にも出ているのですが、先程申し上げた『草枕』の中に出てくる意識論であります。人間の意識からあらゆる対象を取り除いた状態の問題です。『草枕』では、春の山に登って、春の景色の中に心を解き放って、春と同化して、のどかな風流な境地を味わうという表現になっているわけですが、この作品は一般には、風流の文学として理解されております。けれども、実際にはそれだけではありません。こんなことがくり返し書かれております。「所謂楽は物に着するより起るが故に、あらゆる苦しみを含む。但詩人と画客なるものあつて、飽くまで此待対世界の精華を嚼んで、徹骨徹髓の清きを知る。霞を餐し、露を嚙み、紫を品し、紅を評して、死に至

つて悔いぬ。」そういう山の風景を静かに味わって、そこでなんら悔いることない。そういう詩人や画家の「楽は物に着するのではない。同化して其物になるのである。其物になり済ました時に、我を樹立すべき余地は茫々たる大地を極めても見出し得ぬ」。つまり、ものに同化する、主客の対立を超えた境地に入る。ところが、さらにそれに続けて、「去れど一事に即し、一物に化するのみが詩人の感興とは云はぬ。」それはどういうことかと言いますと、単に同化するという境地からさらに対象の意識がなくなった状況ですね。つまり、「余は明かに何事をも考へて居らぬ。又は慥かに何物をも見て居らぬ。わが意識の舞台に著るしき色彩を以て動くものが無いから、われは如何なる事物に同化したとも云へぬ。去れども吾は動いて居る。」「只恍惚と動いて居る」。対象の意識がなくなつて、しかも恍惚としているという意識の状態は、「眼に見えぬ幾尋の底を、大陸から大陸迄動いてゐる横洋たる蒼海の有様と形容する事が出来る」。そういう恍惚とした心理状況というものが、広大な海原、つまり自己という小さい枠に限られたものではなくて、対象との同化を超えた、対象をも意識しない、意識そのものとなつたとき、それは、ある大きな意識に融合していく、ひとつになつていく。そういう意味がここにこめられていると思ひます。私はこれに、西田幾多郎の「純粹経験」と比較する意味で、仮に「純粋意識」

という名前を与えてみたのであります。

こういう「純粹意識」が絶対的な存在としてあり得るのではないかというのが、漱石の仮説であったわけであります。この純粹意識が本来の自己であるという前提に立って、彼は自分の思想を確立できるのではないかと考えたわけです。そして「自己本位」と名づけました。そこで、英文学の研究からさらにもうひとつ高い次元で、漱石の目指す文学の立場から『文学論』をまとめるとともに、その立場から創作に専念しようとして、小説家に転じたわけであります。そして『虞美人草』『三四郎』『それから』『門』を次々に発表して行きますが、そこに共通しているテーマは、「火宅」の問題であります。『法華経』に「三界の火宅」という言葉がありますが、自己本位の立場に立って、火宅という現実世界の苦しみを克服できるはずであり、それが人生の課題だということが、漱石の前提であったわけであります。『それから』の結末において、目の前の街全体が真っ赤になって燃えているという状況が描かれております。これはまさに『それから』の主人公を通して火宅の現実に正面から対決しようとする緊張し高揚した雄々しい姿勢を見せているわけであります。ところが次の『門』になりますと、雄々しさがあやしくなってきます。主人公は不安にかられて参禅しますが、結局、得るところなく、ただ「門の前に佇む」人間でしかなかったと告白

しております。ここまで、自己本位で押し進めて行こうとした漱石が、実際に作品を書き進んでいく中で、その先へと進むことができなかつたわけです。漱石は、嘘は書けない人なのですね。自分自身に関して嘘の書けない人ですから、自己本位で押し進めようと思つて筆を進めながらも、肝心のところまでは進めなかつたわけです。そういう行き詰まりに直面していた折に、自己本位の思想に対する確信そのものが挫折してしまします。純粹意識の絶対性が、どうも間違ひであつたという認識に達するわけであります。漱石は純粹意識の絶対性を確信していた時には、例えば、死後にも意識は存在すると考えていましたが、それが間違つていたと反省することになります。意識の問題というのは大変難しいことでありまして、仏教全体の問題でもありますから、漱石のこういう自己批判を客観的にはどう評価すべきかということは、また別の問題であります。漱石自身はどのように自覚するわけでありませう。

そこで漱石は、その地点に立って、今度は、自己本位という思想を漱石がつくりあげていったこと自体を分析していくという作業を始めるわけで、これが、『彼岸過迄』『行人』など一連の作品の主題になるわけです。先程『行人』から引用して申し上げた、自分の存在というものがいららして、一瞬たりとも落ち着かない、安らぎがないという状況は、そう

いう自己本位の思想が崩壊して、自己を統合する術を失ってしまったために、再び、若いときと同じような状況に陥っていることを表しているわけです。

漱石の小説は男女の三角関係を中心にして展開するという形式を採用することが多いのですが、それはあくまでも表現方法上の問題であって、自分の思想を表現するための手段にほかなりません。小説という表現形式と、表現されるべき思想とが融合していることになりました。漱石の独自性はこの点に求められます。

五

漱石の作品の中で一番よく知られているのは『こゝろ』かも知れません。この小説では、最初から最後まで語り手は一貫して「私」であります。『こゝろ』には三つの章がありまして、「先生と私」、次が「両親と私」、最後に「先生の遺書」と名づけられております。初めの二章の語り手が「私」であることは章名からも明かですが、「先生の遺書」は遺書そのものでありまして、遺書の書き手である「先生」は自分のことを「私」と表しております。従って『こゝろ』の語り手はすべて「私」であります。徹頭徹尾、「私」の眼から見た自己と世界がここで描かれております。この点は何故か従来指摘がありませんでした。明らかに漱石は意図してこのような

方法を採用しております。自己本位の主張をここで思い起こして下さい。特に「先生の遺書」の中で書かれていることですが、先生は過去の事件のために世の中から引き籠もって、奥さんと二人だけで、ひっそりと暮らしているところが描かれております。先生はなぜ、そうしなければならなかったのか、と申しますと、「私」の構想していた自己と世界というもの、つまり、「私」の世界観・人生観が崩壊してしまつて、自分を信じるものが出来なくなつたからであります。これが自己本位の崩壊そのものを指していることは勿論です。そんな理由として、友人を裏切つたということがあります。ところが作品をよく読みますと、友人を裏切つたとは言いがたから、実際には必ずしも明確な裏切りではないのです。裏切るような結果に至るまでのプロセスは、全部自分の妄想に発していた、という書き方になっております。丁寧にお読みいただくと、その辺のところがかかるように漱石は書いておりますが、従来指摘されたことがありません。「お嬢さん」と呼ばれる人物にしても、客観的な描写が僅かにありますが、その他は全部語り手の「私」の眼から書かれております。そして、わずかに点描的に描かれている客観的なことと、「私」がそれをどう捉えているかということとの間には、非常に大きな根本的なズレのあることが、小説の中に描かれております。時間の関係でこの点を詳しく申し上げることは出来ませ

んが、その裏切りを行ったこと自体が罪ではあるにしても、そもそも、そこまで至ったプロセスにおける「私」自体に信用が置けない、というわけです。自己呵責の念がこのような構造をもっているために、罪を悔いても、問題はそれで終わらず、そのために、自分から一步も外へ出て行くことが出来ない、何故なら、次に何をしでかすかわからないから、という描き方をしているわけです。統合的な自己が完全に崩壊してしまったという有様を、この作品の中で、漱石は実に丁寧に描いているわけです。

六

晩年の漱石は「則天去私」という標語を掲げました。この標語の意味について、漱石から直接説明を聞いていた弟子たちは、この標語に宗教的な意味が込められていることを信じておりました。しかしその後、漱石研究そのものに大きな変化が生じました。漱石から宗教性を否定しようとする解釈が提出されました。最近亡くなった江藤淳氏の説であります。江藤氏は仏教の知識がほとんどありませんで、漱石作品の文学的側面だけを見て、思想・宗教の面を完全に無視し、弟子たちが「則天去私」に宗教性を認めようとするのは、単なる神話に過ぎない、この標語の主意は「文学の方法」にあると主張しました。二十歳そこそこの江藤氏のこの説がその後の

漱石研究を支配しました。現代日本の代表的人物が、そうやって、小さな枠の中に押し込められてきたわけです。

しかしながら、『こゝろ』という小説を丁寧に読みますと、「私」の成り立ち得ない事情が詳細に描かれており、標語「則天去私」のまさに「去私」の必然性を描いているのが『こゝろ』という小説であると言わざるを得ないと思います。

七

漱石は若い頃から自分の心をどういうふうに捉えているのか、迷いつつ、いろいろな試みをしながら模索して、いったん、本来の自己というものについて、自分なりに思想を打ちたててみたわけであります。しかしそれはどうも、間違っていたのではないか、と気がつきまして、反省の意味を込めて『彼岸過迄』『行人』を書き、そして『こゝろ』で一応の締めくくりをしているわけであります。ですから、『門』までの作品について、漱石自身は読者に対して大変深い自責の念を、つまり、若い人に影響を与えた作品において間違ったことを書いてしまったという自責の念を大変強く持っております。講演の中でも、ちよつと触れているのですね。そういう間違いを犯してしまつたら、謝れば許してもらえるものなのだろうかということを書いております。たまたま明治天皇の崩御と乃木大将の自死があつて、それを契機として『こゝろ』

を書き、主人公に自死を遂げさせたわけです。こうして一つの区切りをつけて、「自己本位」に代わる標語「則天去私」のもとに新たな出発を図ろうとしていたわけでありませぬ。

『文学論』は、漱石の場合、重要な意味を持っておりませぬ。今日では『文学論』は小説の方法論であるという捉え方が普通になっておりますけれども、決してそうではありません。漱石における『文学論』は、漱石の人間論と言っていいわけです。ですから、その後、以上のように漱石の思想が大きく展開した後、どうしても『文学論』を書き直さなければならぬと考えるようになります。そこで、晩年、もし機会があれば新しい『文学論』を發表したいということをおっしゃいます。死はその機会を奪ってしまいました。新しい文学論とは、とりもなおさず、漱石の新しい人間論に他なりません。従来、漱石を研究される方々は、非常に狭い意味での文学の領域だけを扱っておられるので、目配りが充分ではないように思われます。当時の日本では、哲学的な思想体系というのは、まだつくられていたわけではありませぬ。江戸時代までですと、仏教や儒教などのほかに、日本独自のものとして能楽や華道、茶道、あるいは和歌・俳諧などにおいて、それぞれの論書がありますが、それが実は立派な人間観・世界観でもあったわけですね。茶道と禅との関係はむしろ皆さんの方が詳しいと存じますけれども、明治になりましたも、例えば、『武

士道』という書物で、日本人の人間論が新渡戸稲造によって書かれております。それから、漱石の弟子の和辻哲郎には『倫理学』という著書がありますが、これは哲学の一分野としての倫理学ではなく、和辻哲郎の人間論でありまして、そのことは和辻の『人間の学としての倫理学』という著書からも明かです。『倫理学』だから倫理の問題、『文学論』だから文学の問題、というふうに考えるのは、日本人の思想を取り上げる場合には、違うように思われます。そういう意味で、漱石という人は、小説家には違いありませんが、思想家としても重要な人物であったと言つていいと思つております。

ただ、大変残念なことに、漱石は先程申し上げましたような明治の波瀾に富んだ時代に、ほとんど庇護者のないかたちで波瀾に身をさらしていたというところがありますので、曲折が多く、自分の内面性を豊かに伸びやかに発展させていく余裕に乏しかった面があったように思われます。そのことが漱石に非常に暗い影を残しているわけでありませぬが、それはまた漱石が時代をよく映していることにもなります。

最後に申し上げたいと思つておりますのは、漱石のことを取り上げましたので、明治の時代についてお話いたしましたことが、本日申し上げましたことは現代にもそのままあてはまることが多いのではないのでしょうか。現代におきましては、漱石の時代よりもっと深刻な問題が覆いかぶさっておりますし、漱

石の時代の国家主義どころか、グローバリズムというような、得体の知れない大きな力が襲いかかってくるわけでありまして、そういうことを考え合わせますと、これからの若い人たちがどういうふうにして自己形成をしていくのか、これは非常に大変なことではなからうかと思えます。そういう事態を考えますと、どうも、文部省をはじめとして、教育の関係の方々がどれだけこういう問題に対して深刻な思いをもつて臨んでおられるのか、どうも心許ない気がするわけでございます。私も末席を汚しているわけでありませうけれども、これからのこういう西洋的なものの支配というものに対して、心の世界を如何に養い育てていくかというのは、非常に重要な課題ではなからうかと思う次第でございます。大変蕪雑な、とりとめのないお話だったかと存じますけれども、ご静聴ありがとうございます。